Filosofía de la historia—historicismo—posthistoire. Una propuesta de síntesis

Johannes Rohbeck

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Azcapotzalco
División de Ciencias Sociales y Humanidades

CONACYT

Filosofía de la historia—Historicismo—*Posthistoire*.

Una propuesta de síntesis

30 años
Transformando el diálogo por la razón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Cuadernos de debate | 6

Esta publicación fue posible gracias al apoyo de CONACYT (Proyecto 34781H)

Filosofía de la historia— Historicismo—*Posthistoire*. Una propuesta de síntesis

Johannes Rohbeck

Traducción Raúl Torres

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

CONACYT

2893270

Universidad Autónoma Metropolitana
Dr. Luis Mier y Terán Casanueva
Rector General
Dr. Ricardo Solís Rosales
Secretario General

Unidad Azcapotzalco
Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez
Rector
Mtro. Cristian Eduardo Leriche Guzmán
Secretario
Dra. María Aguirre Tamez
Coordinadora General de Desarrollo Académico
DCG. Ma. Teresa Olalde Ramos
Coordinadora de Extensión Universitaria
DCG. Silvia Guzmán Bofill
Jefa de la Sección de Producción y Distribución Editoriales

Lic. Guillermo Ejea Mendoza
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Lic. Alejandro J. de la Mora Ochoa
Jefe del Departamento de Humanidades
Mtra. Begoña Arteta Gamerdinger
Coordinadora de Difusión y Publicaciones de la DCSH
Dra. Silvia Pappe Willenegger
Coordinadora de la Maestría en Historiografía de México

Dra. Silvia Pappe/Dra. María Luna Argudín
Coordinación de la colección

Primera edición, 2004 CC BY

D.R.© 2004 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco
Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, C. P. 02200, México, D. F.
e-mail: secedi@correo.azc.uam.mx
diseño y producción editorial nopase.Eugenia Herrera/Israel Ayala

ISBN 970-31-0308-1
Impreso en México/*Printed in Mexico*

Presentación

La Colección *Cuadernos de debate* nace de seminarios y coloquios organizados por el Área de Investigación Historia e Historiografía así como por la Maestría en Historiografía de México, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Algunos de esos seminarios cuentan con apoyo de CONACyT, todos con el de la UAM-Azcapotzalco. A ambas instituciones agradecemos los apoyos recibidos para la realización de los seminarios, la invitación de los especialistas extranjeros, las becas para los estudiantes, y la edición de la Colección.

En los seminarios, espacio colectivo de discusión por excelencia, investigadores mexicanos y extranjeros de distintas corrientes, formaciones y tradiciones, así como estudiantes de posgrado presentan resultados de investigación y ponen a la discusión temas, problemas y reflexiones en torno a nuevas líneas de investigación en los ámbitos de la historiografía y la teoría, mediante enfoques interdisciplinarios. Nos pareció especialmente importante

incluir entre los participantes a estudiantes de posgrado que exploran caminos novedosos a la vez que pudieron discutirlos con investigadores y expertos de alto nivel, en el afán de un intercambio de ideas que resultó enriquecedor para todos los participantes.

Los textos que se publican en los *Cuadernos de debate* son versiones donde se integran las aportaciones de los asistentes en la medida en que los autores lo consideraron pertinente. En algunos casos nos pareció importante mantener en forma separada los comentarios realizados por los especialistas invitados, así como las aportaciones de varios de los asistentes a la discusión. El objetivo principal es llegar a un público amplio, interesado especialmente en los temas y problemas propuestos, y continuar las reflexiones y las discusiones a partir de los textos publicados. Este Cuaderno de debate *Filosofía de la historia—Historicismo—Posthistoire. Una propuesta de síntesis*, fue presentado en una versión preliminar en el coloquio internacional "Los paradigmas de la modernidad en debate", organizado por la Maestría en Historiografía de México de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco y que se llevó a cabo los días 24, 25 y 26 de septiembre de 2003. Su valor radica en que señala varios puntos relevantes para una filosofía de la historia cuya tradición se ha visto afectada por las diversas crisis

tanto de la modernidad como de las disciplinas formadas en su horizonte.

Con este volumen queremos asomarnos al estado actual de una serie de debates que son relevantes para la reflexión dentro y fuera de la historiografía. Es evidente que la enorme cantidad de problemas relacionados con la investigación sobre el pasado y los procesos de significación no se pueden ni siquiera mencionar y menos abarcar en un ensayo. No es esa, pues, la pretensión de este *Cuaderno de debate*.

Johannes Rohbeck propone relacionar dos polos aparentemente opuestos: la tradición del historicismo, y las críticas desde la posmodernidad. Este objetivo no deja de ser audaz, pues Rohbeck inicia su ensayo reconociendo la crisis por la que atraviesa el proyecto de la modernidad; y no obstante defiende dos creaciones de la Ilustración que han sido fundamentales para dicho proyecto: la historia universal y la creación de la filosofía de la historia como disciplina. Otorga, así, dos tareas fundamentales a la filosofía de la historia: la discusión de la historicidad con una función orientadora; rastrear y hacer patentes las implicaciones histórico-filosóficas tanto en el pensamiento cotidiano como en cada una de las ciencias. Su texto es una demostración de esta segunda tarea, pues pone de manifiesto las teleologías ocultas en el historicismo y en la *posthistoire*.

El texto que aquí se recoge responde cabalmente al objetivo de esta colección que es producto de las intensas discusiones que en los últimos veinte años se han sostenido en las ciencias sociales y en las humanidades. El ensayo no sólo retoma importantes polémicas, sino que también abre nuevas interrogantes.

Hacemos explícito nuestro agradecimiento al autor, comentaristas y asistentes que participaron en el coloquio, en especial al Mtro. Raúl Torres quien tradujo la ponencia y el artículo del Dr. Rohbeck del alemán al español.

María Luna Argudín
Silvia Pappe

Filosofía de la historia — Historicismo — *Posthistoire* Una propuesta de síntesis[1]

Johannes Rohbeck*

Introducción

El tema 'Filosofía de la historia' ofrece hoy ciertas dificultades. Y es que está disciplina filosófica surgió en una época en la que aún se creía en el progreso de la humanidad y, con ello, se le daba una interpretación optimista a la historia en su conjunto. Semejante confianza en la historia se ha perdido entre nosotros. Las catástrofes del siglo pasado, la desigualdad social que se ha venido agudizando y las crisis ecológicas que lo amenazan todo, han dado una sacudida a la fe en el progreso. La distancia entre el desarrollo tecnológico-científico, por una parte, y sus

* Profesor-investigador de la Universidad Técnica Dresden.

1 La primera edición del original en alemán, "Geschichtsphilosophie – Historismus – Posthistoire. Versuch einer Synthese", se publicó muy recientemente en Johannes Rohbeck y Herta Nagl-Docekal (edits.), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003. Agradecemos a Johannes Rohbeck que nos haya cedido generosamente los derechos para la traducción al español.

consecuencias sociales, por otra, se ha hecho inmensa. Pero incluso si uno no comparte las visiones catastrofistas que pululan actualmente, no deja de ser legítimo preguntar si semejante filosofía de la historia tiene aún derecho a existir.

Por otro lado, existen también tendencias contrarias que anuncian una necesidad actual de orientación histórica. Este interés no se muestra solamente en la cultura histórica cotidiana, cuando, por ejemplo, los políticos se remiten a "la historia", cuando se discute acerca de la conservación de monumentos y "centros históricos" o cuando vuelven a ponerse de moda exposiciones históricas e historias locales:[2] esta necesidad de orientación se expresa también, en última instancia, en los discursos científicos. La filosofía de la historia, que ya se daba por muerta, adquiere con ello nueva vigencia, aun cuando sus términos queden muchas veces implícitos.

Cuando, por ejemplo, Ulrich Beck afirma que en el estadio actual de la historia de la humanidad vivimos el tránsito de la "antigua" modernidad a "otra" o "segunda modernidad" que por primera vez se ha vuelto "reflexiva" y en la que se pone de relieve el "contenido general de la modernidad", entonces este tipo de sociología

2 Emil Angehrn, *Geschichtsphilosophie*, 1991, p. 10.

adquiere un matiz oculto de "teleología histórica".[3] Y es que en la expresión "autorreflexión de la modernidad" —que recuerda evidentemente a Hegel— "la modernidad" se construye como un movimiento de retorno y apogeo.

Detrás de esta tesis general están, como se sabe, pronósticos concretos acerca del supuesto tránsito de la sociedad industrial y de trabajo a la sociedad de información y científica, basados en un modelo de progreso. Esto vale también para el *slogan* de la "globalización" que puede ser interpretado como el proceso histórico universal de la expansión e intensificación de las comunicaciones. El propio Niklas Luhmann aduce aquí una argumentación histórico-filosófica, es más, incluso teleológica, cuando afirma que la "sociedad universal" (*Weltgesellschaft*) está ya dada en la "comunicación". Puesto que toda comunicación topa irremisiblemente con sus propios límites, el germen evolutivo de la globalización radicaría en la comunicación.[4] Así pues, según Luhmann, la modernidad como "comunidad de la comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*)" se encuentra a sí misma en la "sociedad universal".

3 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986, p. 14; en relación con lo que sigue, *vid.* pp. 15, 18s., 178ss.

4 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997, t. I, p. 150.

También la tesis contraria de Francis Fukuyama se orientaría hacia la teleología de la historia de Hegel, al afirmar que las postrimerías del siglo XX habrían llevado a un "final de la historia". Esto, como es lógico, no debe significar que en el futuro no haya de suceder ya nada, sino que con el final de la Guerra Fría y con el ocaso del movimiento laboral norteamericano se ha alcanzado un "final de la ideología".[5] Y con todo, no deja de ser irónico el hecho de que, precisamente en la *posthistoire*, se dé una manera de resurrección de la forma clásica de la filosofía de la historia,[6] pues Fukuyama cree haber encontrado en las ciencias naturales modernas una garantía del progreso de la civilización. Éstas se despliegan, de acuerdo con su teoría, en forma de un proceso teleológico (*zielgerichtet*) del que surgen más conocimiento y capacidad tecnológicos y, finalmente, capitalismo y democracia liberal.

A la luz de tales síntomas, se plantea la pregunta de cómo debe uno proceder con los modelos de pensamiento histórico-filosóficos. ¿Se trata de especulaciones metafísicas e ideológicas que no resisten un examen empírico y sólo sirven para causar un malestar político? ¿O tenemos

5 Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, 1992, p. 68, cf. 69; véase también, del mismo autor, "The End of History?" en *The National Interest*, 1989, pp. 16, 18, traducido al castellano como *El fin de la historia y el último hombre*, 1992.

6 Fukuyama, *Das Ende...*, *op. cit.*, pp. 93ss.

realmente que ver con propuestas legítimas de una orientación histórica?

Sean cuales fueren las respuestas para cada caso concreto, lo que no podemos negar es la necesidad de una *reflexión crítica*. Por ello, la filosofía de la historia tiene, antes que nada, la tarea de rastrear y hacer patentes, mediante argumentos, las implicaciones histórico-filosóficas tanto en el pensamiento cotidiano como en cada una de las ciencias, cosa que seguramente nadie discute. Pero, además, debe pensarse qué legitimidad fundamental y qué función orientadora tienen todavía hoy tales generalizaciones de la historia.

La objeción de una falta de empirismo no ha lugar, porque la investigación historiográfica de detalle no tiene nada que ver con ese problema. Incluso los estudiosos de la historia consideran cada vez más a la historia universal como *una* foma especial de contemplación histórica cuyo objetivo son los contextos sincrónicos y diacrónicos amplios, que posee consistencia científica frente a las exposiciones de las historias individuales[7]. Detrás está la experiencia de la globalización, misma que también posee una dimensión histórica genuina. De ahí que no se comprenda por qué tendría uno que abstenerse de un punto de vista abarcador.

7 E. Schulin (ed.), *Universalgeschichte*, 1974.

La filosofía es el lugar en el que se puede discutir la historicidad de estos procesos con una intención orientadora. Si uno evita ciertos términos de la forma clásica de la filosofía de la historia, me parece posible una reformulación de este tipo de pensamiento. De lo que se trata es de una *crítica reivindicadora* de la filosofía de la historia porque ésta, desde mi punto de vista, ha sido desechada prematuramente.

Y, sin embargo, no debemos contemplar la filosofía de la historia misma de manera ahistórica. Como se sabe, la filosofía de la historia fue de relativamente corta duración. Mientras que otras disciplinas filosóficas como la metafísica, la ética o la política, habían aparecido ya en la Antigüedad clásica, la filosofía de la historia se constituyó apenas a mediados del siglo XVIII. Y no bien había aparecido la filosofía de la historia durante la Ilustración, cuando se vio expuesta a críticas continuas que le negaban toda legitimidad. Así pues, la crítica del pensamiento histórico-filosófico es tan antigua como la propia filosofía de la historia. Como principales estaciones de su historia podemos mencionar: el apartamiento de la idea de progreso y el repliegue hacia el método histórico a través del *historicismo*. El debate en torno a la secularización, en el que la filosofía de la historia fue interpretada como una historia de la salvación secularizada; y la crítica de la filosofía de la historia en el marco de una "dialéctica de

la Ilustración". A más tardar desde que la época de la *posthistoire* fue anunciada, parece haberse vuelto obsoleta la filosofía de la historia.[8]

Debemos, por lo tanto, distinguir claramente entre una *filosofía de la historia (Geschichtsphilosophie)*, en sentido estricto, y una *filosofía de la historia (Philosophie der Geschichte)*, en un sentido más amplio, entendida como una reflexión general o incluso tardía sobre la conciencia histórica. Formulado de manera paradójica: la *Philosophie der Geschichte* tras la *Geschichtsphilosophie*[9]. La filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*) como formación histórica duró precisamente cien años, desde la Ilustración hasta Marx; con la posterior *Philosophie der Geschichte* se asocian la crítica a la *Geschichtsphilosophie*, el *historicismo* y la *posthistoire*. Si en las

8 Siguiendo a Odo Marquard, Herta Nagl-Docekal ha reconstruido detalladamente los pasos en que ha ido "desapareciendo" la filosofía de la historia. Cf. Nagl-Docekal, "Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?", en H. N.-D. (ed.), *Der Sinn des Historischen*, 1996, pp. 7ss.; véase también Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 1973, pp. 23ss.

9 Véase Odo Marquard, "Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte", en Reinhart Koselleck / Wolf-Dieter Stempel (eds.), *Poetik und Hermeneutik V. Geschichte — Ereignis und Erzählung*, 1973, pp. 241ss.; también, Hans Michael Baumgartner, "Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens", en Herta Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen*, 1996, pp. 151ss.

líneas que siguen se intenta una crítica reivindicadora de la filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*), estas objeciones y contraproyectos deben ser tenidos en cuenta. La meta es una síntesis teórica de *filosofía de la historia* (*Geschichtsphilosophie*), *historicismo* y *posthistoire*. Para tratar de explicar este contexto damos a continuación una tipología de estas orientaciones generales.

1. Filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*)

La filosofía de la historia, en la Ilustración, se caracteriza por una curiosa *ambivalencia*. Por una parte, los ilustrados entienden su nueva cienca como una *historiografía explicativa*, orientada a las ciencias naturales contemporáneas. De acuerdo con sus ideas, autores como Voltaire, Turgot y Ferguson investigan en primera instancia las *causas* de las mutaciones históricas. "En este sentido", escribe Turgot, "la *historia universal* comprende la contemplación de los progresos sucesivos del género humano, y de las causas específicas que han contribuido a ellos"[10]. Este tipo de *explicación causal* se manifiesta, en

10 Anne Robert Jacques Turgot, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, 1990, p. 169.

el desarrollo concreto, como esencialmente más diferenciado que lo que supone su anuncio programático.

Por otra parte, se asocia con la filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*), propia de la Ilustración, la famosa *teleología de la historia*. Los ilustrados apelan a una pudorosa teleología para darle una dirección y un discurrir medianamente seguro a la historia. Sin embargo, dista mucho de quedar resuelta esta forma del pensamiento histórico con la sola referencia a la teleología, pues detrás se ocultan problemas muy complejos que habría primero que reconstruir. Entre ellos se cuentan la perspectiva narrativa, la dimensión normativa de la representación histórica, el problema de la contingencia histórica y la pregunta por el sujeto de la historia.

Así, esta filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*) oscila entre la explicación científica y un cerciorarse de sí mismo (*Selbstvergewisserung*) lleno de expectativas. Debemos, pues, ahora, explicitar las ambivalencias de este tipo de pensar y poner de relieve su núcleo racional.

En su formulación clásica, la filosofía de la historia es una teoría de la *historia universal* (*Universalgeschichte*, o *Weltgeschichte*)[11] y pretende la universalidad en más

11 Cf. O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1975, *sub voce* "Fortschritt" [pp. 351ss.]; Johannes Rohbeck, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*, 1987.

de un sentido. En primer lugar, el concepto de la historia universal comprende todas las épocas históricas, desde los comienzos de la humanidad hasta el presente, sin tener, con todo, que afirmar un origen mítico ni un final de la historia situado en un futuro lejano. Más importante resulta tener en cuenta todas las épocas conocidas, lo que no excluye interrupciones, estancamientos ni rupturas de determinadas tradiciones. No obstante, se supone fundamentalmente un *continuum lineal acelerado* y *sin retorno*, entre pasado, presente y futuro. Con ello, la historia universal incluye todos los *espacios* geográficos de la tierra, es decir, no se limita, por ejemplo, a la historia de Europa, sino que tiene en cuenta también la historia de otras partes del mundo y de los pueblos y naciones que las habitan. Por más que esto se pueda criticar como eurocentrista, no debe pasarse por alto que la perspectiva de la historia universal es la primera que, en general, permite percibir la multiplicidad de las culturas del mundo.

La dimensión temporal y espacial de la historia universal tiene una consecuencia teórica que no puede menospreciarse. De la comparación entre los pueblos que viven en regiones y épocas diferentes resulta la noción de que diferentes estadios de la civilización no sólo se suceden temporalmente en un lugar, sino que también pueden encontrarse al mismo tiempo en diferentes lugares. En ello consiste la importantísima noción de la *sin-*

cronía de lo asincrónico en la historia. Esta noción es significativa por el hecho de que, de este modo, la historia se desacopla de la mera *cronología*, ordenada por días, meses y años, con lo que puede recuperar su propio contenido. Lo que se busca es un modelo general del desarrollo histórico, cuyo núcleo fundamental se encuentra, desde la época moderna, en la ciencia, la tecnología y la economía. Este complejo constituye también la base de la *idea del progreso*. Y aquí es donde se abre también el campo para una historiografía explicativa que investigue las condiciones de la posibilidad de los desarrollos científicos, tecnológicos y económicos. Es conocido el esquema escalonado de estadios tecnológico-científicos que no pretende ser otra cosa que un modelo explicativo de los procesos de la civilización.

En la medida en que, además de eso, se espere que el progreso científico-tecnológico y económico se amplíe a otras esferas como la moral y la política, la filosofía de la historia reclama para sí finalmente la universalidad de todos los ámbitos de la vida. Puesto que este progreso despliega una dinámica propia y sigue un ritmo acelerado, la historia se separa del tiempo natural, ligado a la órbita de los planetas lo mismo que al ciclo de crecimiento de los seres vivos. Por ello se habla de una *desnaturalización* de la historia y de una *conversión en tiempos* (*Verzeitlichung*) o de un *tiempo histórico*, emanados de ella,

que se orientan a la historia hecha conscientemente por el hombre.

Con este giro hacia la historia hecha por uno mismo, queda nombrado también su *sujeto*. La historia no solamente se ha separado del proceso de salvación cristiano para tener por objeto exclusivamente resultados de las acciones profanas, sino que los filósofos de la historia declaran incluso programáticamente a los hombres como sujetos de sus propios destinos. Y puesto que la historia universal implica tendencialmente a todos los hombres, postula entonces a toda la humanidad como sujeto de la historia. No son los individuos los que a fin de cuentas avanzan, sino *el género humano* mismo. Por esta razón se puede romper con la analogía entre la historia de la humanidad y las edades de un individuo —niñez, juventud, madurez, vejez—: la historia se suelta del tiempo vital cíclico de los individuos y se abre al tiempo universal tendencialmente infinito.

Desde luego que se plantea la pregunta de cómo, a partir de las múltiples acciones de los hombres, guiadas aún por finalidades concretas y, en parte, contradictorias, puede surgir una dirección común. Insoslayable es la *contingencia* de los acontecimientos históricos que, sin embargo, se dejan interpretar, *a posteriori*, *como si* hubieran estado dirigidos a un fin. La mayor parte de los filósofos de la historia están conscientes de esta proble-

mática, en principio, irresoluble, y echan mano de hipótesis. Así, Turgot postula una especie de "providencia" divina; Kant, una "intención de la naturaleza" (*Naturabsicht*), y Hegel una "treta de la razón" (*List der Vernunft*).[12] Puesto que en tales constructos se supone una meta objetiva (en griego, τέλος),[13] éstos desembocan, por lo más, en una llamada *teleología de la historia*. Sobre todo Kant ha llamado la atención sobre el hecho de que semejante determinación del fin no puede provenir de la experiencia; se trata exclusivamente de una "idea" que se hacen los hombres acerca de la meta y del discurrir de la historia para poder darle un sentido propio a una historia que de otra manera no sería más que un ir y venir de acontecimientos.

12 Turgot, *op. cit.*, p. 176; cf. Adam Ferguson, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, 1986, p. 258; Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht", 1965, A 394; también Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke*, 1969ss., t. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 49 [Traducción española de José Gaos con el título de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1974].

13 En realidad, la palabra griega τέλος significó, originalmente, tanto como *performance*, es decir, no tuvo la idea de "finalidad", sino, por el contrario, la de "cumplimiento actual". La historia de la palabra fue asociando el concepto con muy diversas realidades (el cobro de impuestos, la delimitación de territorios, los misterios eleusinos, etcétera), pero nunca con "finalidad". El significado de "end or purpose of action" (LSJ: *Greek Lexikon*) debe atribuirse más que a la lengua griega en general, a Aristóteles en particular: cf. *Ética Nicomáquea* 1094 a, *Metafísica* 994 b (N. del T.)

En este punto parece resucitar nuevamente la venerable teleología. Sin embargo, no debemos perder de vista que esta teleología ha perdido su pretensión explicativa tradicional ni que hace ya tiempo que cumple una función distinta. El τέλος no funge de ninguna manera como causa originaria y, por lo mismo, tampoco como causa final. Las causas originarias motoras se encuentran ahora inequívocamente en las necesidades y medios creados por los hombres. Tampoco puede de ninguna manera equipararse la teleología con la teodicea. La teleología debe conformarse, pues, en la filosofía de la historia de la edad moderna, con un mero residuo. Estas funciones deben ser analizadas a continuación. Distingo, con ello, entre funciones *narrativas*, *normativas* y específicamente *histórico-filosóficas*.

Si uno se limita a la *perspectiva narrativa*, el τέλος de la historia parece más bien muy modesto: designa exclusivamente el momento presente a partir del cual se expone la historia pasada de manera retrospectiva. El presente constituye el fin provisional a partir de cuya perspectiva se interpretan y ordenan los acontecimientos históricos. Es apenas a partir de la retrospección que adquieren sentido y significado específicamente histórico. Si la historia, a fin de cuentas, no puede ser escrita de otra manera, entonces la historiografía procede siempre en este endeble sentido de manera "teleológica". La

teleología no significa, en realidad, más que perspectiva de narración, y este tipo de perspectiva tiene esencialmente la tarea de hacer comprensible la historia en su *contexto general*. Mientras que las causas motoras se refieren sólo a las partes, se trata aquí de la historia (*Historie*) en su totalidad, es decir, de una síntesis narrativa de ella.

La teleología de la historia cumple esencialmente una función *normativa*. En el caso mismo de una acción individual, el fin representa la interpretación de un acontecimiento ya sucedido, fin que más tarde se retroproyecta al origen de la acción. Así, no es raro que sirva a la creación *ex eventu* de leyendas. El caso de la filosofía de la historia es similar. El fin postulado por la historia sirve para la *valoración* de sucesos históricos pasados, con los que, desde luego, se vinculan, al mismo tiempo, determinadas expectativas de futuro. Para esta valoración hace falta una norma general, a la luz de la cual puedan ser juzgados los fenómenos concretos. En este sentido, la idea de progreso representa, en primera instancia, una norma de valoración. El τέλος propuesto de la historia representa la *norma* según la cual son juzgados los acontecimientos pasados y futuros. O viceversa: la norma particular se declara meta de la historia. En esta inversión se constata la afirmación de que la filosofía de la historia de la edad moderna sigue arrastrando consigo contenidos filosófico-morales no resueltos. La moral se

inserta en el tiempo (*wird verzeitlicht*) pero permanece allí fiel a sí misma.

Este tipo teórico culmina en la paradoja de que los hombres, con sus acciones, si bien es cierto que hacen la historia, en realidad, al mismo tiempo, no la hacen. Este "hacer" sufre una curiosa división: "hacer" y "no-poder-hacer": el hombre es al mismo tiempo actor y víctima. El hecho de que el hombre se otorgue a sí mismo poder, sufre, ya en los comienzos de la modernidad, una curiosa ruptura. Si bien los ilustrados se propusieron llevar un orden a su nuevo objeto de estudio y sistematizarlo según el modelo de las ciencias exactas, el resultado fue precisamente el contrario: en ninguna otra disciplina se habla tanto de arbitrariedad, barbarismo, azares y caos. La historia se comprende como un suceder contingente que, en principio, no está a disposición de los hombres. Así, la filosofía de la historia (*Philosophie der Geschichte*) vale tanto como la experiencia de lo contingente de la existencia humana.

Hoy día se impone la pregunta de cuál es la perspectiva a partir de la que ha de interpretarse esta situación. Quien se deje sobrellevar por la sensación de incompetencia, interpretará el discurso de la "intención natural" como compensación de una modernidad fracasada. Fracasada, porque se le puede echar en cara el haber vuelto a eliminar la contingencia de la historia que ya

había sido reconocida, sustituyéndola mediante una instancia metafísica[14]. Yo hago otra propuesta: una alternativa consistiría en liberar a la filosofía de la historia de las superposiciones teleológicas y replantearla sobre su fundamento original. Es el género humano del que los ilustrados dijeron que él solo hacía progresos y posibilitaba con ello la historia universal. Es inobjetable que los individuos actuantes toman parte en el proceso histórico, pero más interesante desde el punto de vista de la filosofía de la historia es el intento de reformular el concepto de género. De este modo se podría replantear nuevamente la pregunta tradicional por el sujeto de la historia.

Visto desde el punto de vista de la historia natural, el género consiste en la sucesión de generaciones; visto desde la perspectiva de la historia de la humanidad, en la transmisión de poderes y saberes. Recordemos aquí a Turgot, quien distinguía la historia del género humano de la historia natural, atribuyendo a los hombres la capacidad única de transmitir, con ayuda de "signos", su caudal

14 Cf. Marquard, *Schwierigkeiten, op. cit.*, pp. 52ss.; Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, 1984, pp. 35ss.; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 9ss. Traducido al español como *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, 1989; Emil Angehrn reconoce este esfuerzo y ve en él una cercanía legítima y productiva con el mito: "Ursprungsmythos und Geschichtsdenken", en Herta Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen*, 1996, pp. 305ss.

de conocimientos de una generación a otra.[15] De acuerdo con esto, el género humano podría definirse como un *contexto de tradición transmitido mediante signos* (*zeichenvermittelter Tradierungszusammenhang*). Si para Bacon la invención era el punto central para garatizar nuevos progresos, desde mediados del siglo XVIII se ha desplazado el interés hacia la transmisión de poderes y saberes. A ello hay que agregar el tan aducido comercio mundial y las tecnologías correspondientes de comunicación, de manera que el género ha sido entendido también como un *contexto de cooperación* transmitido mediante mercancías y dinero[16]. Los ilustrados no comprendieron, pues, el género como una idea abstracta, sino como contextos de acción con una tendencia a la cooperación creciente.

Puesto que yo he intentado una crítica reivindicativa, considero posible desacoplar la filosofía de la historia de la teleología y continuar escribiendo la idea de una historia de género a la luz del estado actual de los problemas.

15 Turgot, *op. cit.*, p. 140; cf. también p. 169.

16 El contexto de género y cooperación es explícito desde Johann Gustav Droysen, *Historik*, 1977, pp. 16ss. A la luz de la historia de las ciencias naturales de la edad moderna temprana, Edgar Zilsel establece una vinculación entre progreso y cooperación: *The Social Origins of Modern Science*, 1997, pp. 135ss.; en términos de "tiempo de vida" y "tiempo universal" examina Hans Blumenberg este contexto, tomando como ejemplo la historia de la astronomía en la edad moderna: *Lebenszeit und Weltzeit*, 1986, pp. 99ss.

Es concebible la idea de una historia que no sea ni planeada por los hombres ni guiada por una fuerza superior y que, sin embargo, no tenga que ser sentida como fatalidad.

2. Historicismo

Después de Hegel y Marx, la idea histórico-filosófica de progreso ha caído en descrédito. Responsables de ello fueron las experiencias con la revolución francesa, el fracaso de la revolución en Alemania y, en general, un malestar con respecto a la "civilización" moderna a la que se la negaba entonces fundamentalmente la capacidad de ser una "cultura superior". Sobre todo en Alemania se dirigió la atención a otros temas históricos: a los Estados nacionales que se formaban y a las culturas nacionales específicas que se escapaban a la escala generalizante del progreso. Al escepticismo en cuanto al contenido de la filosofía de la historia correspondió un repliegue hacia la teoría del *conocimiento* histórico y de un *método* específico. Detrás estaba la institucionalización de las ciencias históricas en el siglo XIX. Remitiéndose expresamente a Kant, se trataba sobre todo de las condiciones del conocimiento histórico. Los más importantes

exponenetes del historicismo fueron Droysen, Dilthey y Troeltsch.[17]

La reflexión metodológica de Droysen consiste en que el historiador no tiene por objeto inmediato, digamos, el pasado, sino testimonios, monumentos y documentos que interpreta como *fuentes* históricas y que compone en un todo histórico.[18] Interpretar y exponer son por ello elementos *constitutivos* de la historia. En esta fundamentación de la ciencia histórica que, con ello, se convierte al mismo tiempo en raíz de las humanidades modernas, se da una diferencia con respecto a las ciencias naturales. Mientras que éstas explican los efectos naturales de manera causal y buscan leyes generales, aquélla intenta entender acontecimientos históricos y juzgarlos según ciertos valores. A la oposición entre naturaleza e historia corresponde, pues, el dualismo metodológico de *explicar* y *comprender*. La actividad del comprender consiste, para Dilthey,[19] en desentrañar las intenciones de los actuantes, esto es, sus motivos y decisiones axiológicas. Si, además, es posible colocar las expresiones individuales y concretas en un contexto vital abarcador u "objetivo", se

17 Johann Gustav Droysen, *Historik*, *op. cit.*; Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1970, M. Riedel (ed.); Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, en *Gesammelte Schriften*, 1977, t. III.

18 Leyh, *Johann Gustav Droysen*, *op. cit.*, pp. 9ss.; *cf. ibid.* p. 397.

19 Riedel, *Wilhelm Dilthey*, *op. cit.*, pp. 159, 163s., 252ss.

habrá reconocido su *significado histórico*. Esto es el caso sobre todo en relación con "individuos de rango histórico-universal" como César, Napoleón o Bismarck. "Objetivaciones" del espíritu humano son, como ya para Hegel, en primera instancia, el Estado, la religión y el arte. Aquí sale a relucir un problema fundamental del conocimiento histórico que consiste en el hecho de mediar entre la singularidad de los acontecimientos históricos y la pretensión de validez general de la ciencia.

Otro problema del pensamiento histórico radica en la *historización de valores y normas morales*. Ya durante la Ilustración era común el fenómeno de que las experiencias con culturas ajenas pusieran en cuestionamiento las propias costumbres de vida. Recién en el historicismo se reflexiona metodológicamente acerca de esta *relativización de los valores*, pues ahora se pregunta por el origen histórico de las normas morales que se aplican a la historia. Esto conduce al paradójico reconocimiento de que aquellas normas con las que se juzga a la historia provienen ellas mismas de la propia historia. Sobre todo Troeltsch reflexiona acerca de la circularidad de esta búsqueda de normas válidas, llevando a sus últimas consecuencias la pregunta por su validez.[20] Con ello

20 Troeltsch, *Der Historismus...*, *op. cit.*, p. 117; cf. Droysen (como nota 16), p. 27.

prepara el terreno para la idea del *círculo hermenéutico*, propia de las humanidades posteriores.[21]

En tiempos recientes la propuesta historicista se continúa en la *filosofía analítica de la historia*. De manera semejante a lo que ocurre en el historicismo, se aparta de toda construcción de contenido: meta y sentido de la historia ya no son tema. Más bien se busca una *metateoría* de la historia en la que el texto historiográfico interese en su forma temporal, lógica y lingüística. Especial atención se da allí a las estructuras de la *narración* histórica. Así, Danto parte del hecho[22] de que toda narración es una estructura temporal con un principio y un fin caracterizados por ciertas diferencias. Sólo dentro de ese eje narrativo adquieren los acontecimientos su significado específico. Sobre todo el final de la narración presta a los acontecimientos una importancia adicional. Si las acciones son exitosas, se celebran, desde la perspectiva final de este éxito, como "origen"; de otra manera, no se les presta atención o se les olvida. Fue después de establecido el Estado nacional alemán que se consideró la fundación del *Reich* por Bismarck un acontecimiento sobresaliente, pe-

21 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960, pp. 250ss. (traducción al español como *Verdad y método*, 1996).

22 Arthur C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, 1974.

ro precisamente desde un punto de vista político posterior. Muchas veces este procedimiento es muy cercano a la formación de leyendas. De ahí que se saque como conclusión que la historiografía no es otra cosa que una narración y apenas si se le puede distinguir de la ficción literaria.[23] En este lugar se hace especialmente agudo el problema del *realismo* que sobrepuja a toda teoría constructivista radical.

Con todo, el historicismo no se limita al problema del método. Detrás de la crítica al concepto de historia universal se oculta no solamente la objeción historiográfica de que la historia en su totalidad no puede ser investigada ni explicada empíricamente. Semejante exigencia es absurda porque la filosofía de la historia no pretendió jamás exhaustividad, sino que tendía a una orientación generalizadora. Incluso historiadores actuales ven en la "historia universal" exclusivamente una manera específica de reflexión que tiene por objeto espacios y contextos amplios de la acción. Así, la idea de la historia universal puede combinarse muy bien con la investigación histórica detallada. En realidad, el historicismo pone en cuestionamiento el concepto de historia universal porque se dirige,

23 Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, 1991 (traducción al español como *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, 1992).

2893270

en última instancia por motivos políticos, a las culturas nacionales de Europa. Así, Ranke se propone sondear la "gesta de la historia universal", pero, en realidad, no hace sino sustituirla por la historia de los pueblos germano-romanos.[24] También Troeltsch critica la "antigua historia universal" y concibe, en su lugar, una "síntesis cultural del europeísmo".[25]

Y detrás de la crítica a la filosofía de la historia no se oculta solamente el rechazo de las especulaciones teleológicas y el escepticismo frente a la idea de progreso. Semejantes reservas tienen no sólo su justificación histórica, sino que siguen siendo actuales hasta la fecha. No obstante, desde el punto de vista de hoy, no puede ser ya aceptable una crítica del historicismo a la filosofía de la historia, que subestime el proceso de la civilización tecnológica y la excluya programáticamente del ámbito de lo histórico.

Ya Hegel había excluido ampliamente de la filosofía de la historia todo el complejo de la civilización moderna. En su *Filosofía de la historia* apenas si se vincula el desarrollo político con la dinámica tecnológica y económica, lo mismo que falta una mediación con aquello que Hegel llama "espíritu absoluto". Ni siquiera la historia de las cien-

24 Traducido al español como *Pueblos y estados en la historia moderna*, 1986.

25 Troeltsch, *Der Historismus...*, *op. cit.*, III, 8.

cias juega un papel adecuado.[26] A ello hay que añadir las conocidas reticencias éticas de Hegel frente a la "sociedad burguesa". Puesto que Hegel le concede a este sistema solamente una moralidad negativa, finalemente permanece externo a la historia de la libertad.

Droysen, el discípulo de Hegel, se vincula con esta tradición, completando su metodología (*Methodik*) con una "sistemática" (*Systematik*) de contenido. Si bien es cierto que allí subsume el trabajo humano, desde la agricultura hasta la fabricación —incluidas sus herramientas y maquinarias—, así como la esfera del comercio y el dinero —incluida su dimensión económica— bajo los "poderes morales"[27] prácticos (expresamente se reconocen el trabajo y la tecnología como logros culturales y manifestaciones de progreso, con lo que la civilización tecnológica adquiere una significación histórica genuina), no obstante, Droysen le niega, al mismo tiempo, a este ámbito el carácter de moralidad al afirmar que en la racionalidad tecnológica aparece "el momento de la libertad moral como esfumándose": resta allí "sólo como cálculo".[28] Sólo

26 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *op. cit.* Esta consecuencia la saca del hegelianismo Joachim Ritter con su tesis acerca de la verdadera ahistoricidad de la sociedad burguesa. Ritter, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, 1974, pp. 55ss.

27 Droysen, *Historik*, *op. cit.*, pp. 342ss. Cf. Jörn Rüsen, *Für eine neue Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, 1976, pp. 55ss.

28 Citado por Rüsen, *op. cit.*, p. 72.

cuando esta racionalidad y sus resultados son vistos en relación con los poderes morales en los que de por sí se encuentran, se hacen comprensibles como momentos de libertad moral. La determinación negativa de la transformación del mundo tecnológicamente posible se convierte entonces en determinación positiva de una historia de la educación de la humanidad.

Mientras que Droysen todavía pudo sacarle un *status* cultural e histórico a la civilización tecnológica, Ranke suprime de la historiografía completamente el desarrollo de la ciencia y la tecnología. El concepto de historia se opone desde un principio al de progreso. Más aún: el concepto de progreso de la Ilustración contradice al espíritu que se manifiesta en el cambio histórico y que aparece como "cultura" en una multitud de formas. "Cultura" es para Ranke el paradigma del elemento espiritual vinculador de las diversas creaciones de la humanidad a lo largo del tiempo. Ciertamente ve también él la calidad histórica de una apropiación de la naturaleza y del mundo cada vez más intensa gracias a la ciencia y la tecnología; pero la auténtica calidad creadora de cultura la tiene el espíritu en su búsqueda de "verdades eternas" que no se dan en el enseñoreamiento tecnológico y científico del

mundo, sino recién en el todo históricamente actualizado como "orden y ley".[29]

Esta idea de una ahistoricidad de la "sociedad burguesa" o de una carencia de dimensión normativa e histórica de la racionalidad científico-tecnológica, conduce a una división fatal en civilización ahistórica por una parte, y una historia de la cultura propiamente dicha, por otra. El esquema de "dos culturas" está, por lo demás, en la base de la *posthistoire*. A fin de cuentas, el "final de la historia" de Fukuyama se remite, esencialmente, a la idea de Hegel de una sociedad burguesa ahistórica.

Posthistoire

En la tesis del "final de la historia" se unen lo mismo una crítica de contenido que una crítica metodológica del pensamiento histórico-filosófico, crítica que, por lo demás, es tan antigua como la filosofía de la historia misma. Ya en el año de 1750, Rousseau había dudado fundamentalmente del progreso porque, según su comprensión de las cosas, el perfeccionamiento científico y tecnológico sólo traía consigo consecuencias negativas, como la desigualdad

29 *Ibid.*, pp. 60ss.

social, la tiranía política y el egoísmo moral.[30] Poco después, Herder alzaba la voz contra la idea de que todos los pueblos y épocas fueran juzgados según una norma única, en lugar de reconocer el valor propio de cada cultura.[31] Nietzsche critica, a su vez, al historicismo cuya formación histórica ya no es capaz de proporcionar una orientación: la historia se convierte en ideología, en "carnaval de máscaras".[32] Siguiendo a Nietzsche, Foucault declara la historia como "farsa".[33] A la vista de lo sucedido en Hiroshima y Auschwitz, Adorno y Horkheimer han reinterpretado el progreso como un proceso de decadencia y, con ello, fundado una teleología histórica "negativa".[34] En el curso de las experiencias cotidianas con la civilización moderna otros filósofos, como Gehlen, Anders y Lyotard, constatan un "final de la historia" y, con ello, de la gran "narración histórica".[35] Este final, sin embargo, no debe

30 Kurt Weigand (ed. y trad.), *Jean-Jacques Rousseau. Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*, 1978.

31 Herder, *ibid.*, pp. 611ss.; 601s., 633 y 659.

32 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 1980, t. V, pp. 157ss.

33 Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, 1974, p. 104.

34 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en *Gesammelte Schriften*, 1987, t. V.

35 Arnold Gehlen, "Ende der Geschichte?" Zur Lage des Menschen im Posthistoire", en Oskar Schatz (ed.), *Was wird aus dem Menschen?*, 1974, pp. 61ss.; Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1987; Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, 1986; cf. Stefan Bollmann y Edith Flusser (ed.), *Vilém Flusser. Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, 1997.

malinterpretarse como que en el futuro ya no sucederá nada; más bien debe entenderse que, esencialmente, el progreso tecnológico ha perdido sentido para el hombre.

En su ejemplar conferencia "¿Fin de la historia? Gehlen cree haber reconocido la "oportunidad de una historiografía en sentido universal".[36] Gehlen anticipa allí el "dominio mundial" de una única gran potencia o, por lo menos, el estado de un equilibrio político duradero, cuando "la historia, por así decirlo, se haya arrastrado por todo el planeta y haya establecido un campo estacionario".[37] Pero lo que Gehlen ve como todavía lejano en el ámbito de la política, lo considera ya realizado en la esfera de la moderna sociedad industrial. Aquí la humanidad ya arribó a la *posthistoire*. Gehlen diagnostica un estado de estabilidad al que llama "cristalización cultural". Con la palabra "cristalización" quiere significar precisamente aquel estado "que tiene lugar cuando las posibilidades colocadas en él se han desarrollado ya todas en sus elementos esenciales".

Con ello, sin embargo, no quiere afirmarse que ya no existan acontecimientos históricos que aguardar. Por el contrario. "Les pido que me entiendan correctamente",

36 Gehlen, *op. cit.*, pp. 61ss.

37 *Ibid.*, p. 62. Del mismo, "Über kulturelle Kristallisation", en A. G., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 1963, p. 321.

dice Gehlen en relación con la estabilización que supone: "aquí están todas las oportunidades de progreso, mismo que tiene que ser en primer lugar, y no puede ser de otra manera, progreso científico-tecnológico".[38] No es la dinámica de la modernidad lo que está en duda; más bien se plantea el problema de cómo puede surgir la impresión de estancamiento en el terreno de la tecnología y las ciencias naturales.

Este τόπος sigue teniendo actualidad. Últimamente de manera espectacular y popular en el caso de Francis Fukuyama, quien profetizó, en la época del cambio y de la caída del muro de Berlín, un "final de la historia".[39] Tras la quiebra del socialismo estatal y el "triunfo" del capitalismo occidental, no podía ya pasar, según Fukuyama, nada verdaderamente nuevo en el mundo: "El final de la historia será una época muy triste",[40] porque no quedarán más que las soluciones tecnológicas para satisfacer los deseos de consumo. Remitiéndose a Hegel y Kojève, pero de manera similar a Gehlen, Fukuyama caracteriza la civilización tecnológica como una época fundamentalmente carente de acontecimientos y por ello irrelevante para la cultura.

38 Gehlen, *op. cit.*, pp. 64s.
39 Francis Fukuyama, "The End...", *op. cit.*, pp. 3ss.; del mismo, *Das Ende de..., op. cit.*
40 Fukuyama: "The End...", *op. cit.*, p. 18.

El concepto de *posmodernidad* proviene, como se sabe, de Jean-François Lyotard, en quien se puede encontrar una argumentación muy similar.[41] Evidentemente, Lyotard parte de una desaparición de la legitimidad que desacredita las ideas ilustrado-modernas de libertad, emancipación, educación, verdad, progreso o sociabilidad. Pero las causas para esta pérdida de legitimación las ve en la tecnologización y la economización recientes, sobre cuyos imparables avances no deja la más mínima duda: "Uno puede ver en esta decadencia de las narraciones un efecto del *boom* de las técnicas y las tecnologías desde la segunda guerra mundial, mismo que ha desplazado el acento más bien a los medios de la acción que a sus fines".[42] Esto recuerda la *Crítica de la razón instrumental* de Max Horkheimer, según la cual los medios técnicos se independizan de los fines originales que les dieron los hombres, de manera que la razón pierde de vista su meta y acaba por volverse autodestructiva.[43] Detrás de la crítica teórico-discursiva de la "gran narración" se oculta en realidad una crítica a la tecnología y la economía.

41 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, *op. cit.*, pp. 54, 96ss.

42 Lyotard, *op. cit.*, p. 112.

43 Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, 1987, t. VI, p. 136.

Hace más de diez años redactó Jean Baudrillard un pequeño escrito con el sorprendente título de "El año 2000 no tendrá lugar".[44] Como Gehlen, Baudrillard fundamenta su afirmación en el "anquilosamiento" de la modernidad en indiferencia y obnubilación. Sin embargo, su distancia frente a Marx ofrece una variante muy significativa. Baudrillard defiende la tesis de que el capitalismo ha degenerado en "mera circulación". Lo que Horkheimer y Lyotard llaman "inversión" de medio y fin, Baudrillard lo denomina "mutación" de la ley del valor.[45] Mientras que el trabajo humano en la edad moderna estaba todavía "impregnado por una determinación de finalidad" y constituía el referente para el intercambio, ahora el sistema de cambio se ha independizado a través de la dinámica real del capital. Con ello se ha disuelto todo vínculo referencial a valores de uso o de trabajo. Este estado significa, por lo tanto, el "final del trabajo" y de la "producción", el "final de la modernidad" y, con ello, el "final de la historia".

Detrás de estas posturas divergentes se encuentra la suposición común de que la civilización tecnológica no solamente desplaza las tradiciones antiguas, sino que también inhibe nuevas experiencias sociales y vitales en

44 Jean Baudrillard, *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, 1990.

45 Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, 1982, pp. 18, 25. Cf. Vilém Flusser, *op. cit.*, p. 134.

el mundo. Por ello desemboca esta civilización, supuestamente, en una pérdida de la experiencia, la realidad y el sentido.

Se trata allí de una doble pérdida de sentido. En primer lugar, se pierde el sentido de una vida enraizada en el mundo que tuvieron culturas anteriores; con su difusión acelerada, la civilización de la modernidad se superpone y desplaza tradiciones culturales que, de ese modo, van desapareciendo paulatinamente. Pero más importante y de mayores consecuencias es la conclusión implícita de que la civilización tecnológica misma no está en capacidad de darle un sentido propio a la vida. Se excluye de entrada la transformación en un "sentido" específicamente moderno que pudiera entenderse como consecuencia cultural de la civilización tecnológica. Como en el caso de las "dos culturas", surge un abismo entre una cultura histórica, orientada a sus tradiciones religiosas y nacionales por una parte, y, por otra, una civilización tecnológica, supuestamente ahistórica y causante de la pérdida de la misma historia. La *posthistoire* culmina en la afirmación de que la civilización tecnológica carece de cultura y, consecuentemente, de historia.

Conclusión: propuesta de síntesis

En todo caso, hoy día una filosofía de la historia optimista ha pasado de moda. A la vista de los aspectos del progreso tecnológico que actualmente se pueden experimentar globalmente como negativos, el pensamiento histórico actual debería proponerse tomar, por lo menos, en serio las ambivalencias de este progreso y ser muy cuidadoso con los pronósticos del futuro. Sobre este telón de fondo puede hoy pensarse cómo sería posible una reconstrucción de la filosofía de la historia metódicamente reflexionada y muy mesurada en cuanto a su contenido. En una perspectiva así habría que pensar cómo se pueden vincular las grandes orientaciones mencionadas.

La primera formación es la *filosofía de la historia* (*Geschichtsphilosophie*) clásica que tenía por contenido fundamental el surgimiento de la modernidad y el proceso de la *modernización*. Ella partía de la experiencia de un cambio social acelerado y dirigido que en el fondo significaba el aumento de los conocimientos científicos, el crecimiento de las posibilidades técnicas y la riqueza económica, así como la superación de las fronteras físicas y sociales. Este *proceso de civilización* en los ámbitos de la ciencia, la técnica y la economía fue también el fundamento para la idea del progreso. Con esta idea se vinculaban un juicio del transcurso de la historia hasta ese momen-

to, una autoconscientización de la situación actual y determinadas expectativas sobre el futuro. Esta temática y este estado de la cuestión no han perdido actualidad hasta nuestro propio presente.

En este sentido interpreto la situación actual como una *radicalización de la modernidad,*[46] pues el proceso de la civilización moderna ha demostrado una asombrosa *continuidad*. Lo que durante la Ilustración sólo fue evocado, se ha convertido en realidad: en el apogeo y la decadencia de las naciones, incluso en las catástrofes de nuestro siglo, el desarrollo científico, técnico y económico ha permanecido resistente. Y mientras los ilustrados reconocieron en el transcurso de la colonizaciones los primeros asomos del comercio internacional, el fenómeno del mercado y de la comunicación mundiales se encuentran en boca de todo el mundo bajo el nombre de globalización. En este terreno las expectativas formuladas en anteriores historias universales fueron rebasadas por mucho. Ningún otro ámbito de la vida humana puede mostrar una homogeneidad semejante. Yo sostengo la tesis de una radicalización de la modernidad porque veo en las transformaciones actuales al mismo tiempo también la

46 Cf. Johannes Rohbeck, *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, 2000, pp. 212ss. Cf. "Radicalización de la modernidad", en Silvia Pappe (coord.), *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, 2004.

continuidad de las tendencias de desarrollo típicamente modernas. Tras haber estado las rupturas tanto tiempo en primer plano, me permito, con un afán compensatorio, subrayar ahora el aspecto de la continuidad.

Frente a este telón de fondo, tengo por razonable rehabilitar el concepto de historia universal o historia del mundo. El cominezo de un contexto mundial verdadero y, con ello, de una historia universal *de facto*, puede ser visto en las historias de los descubrimientos de los siglos XV y XVI, en el colonialismo del XIX y en el proceso de globalización que tiene lugar desde la segunda guerra mundial. Puesto que hacia fines del siglo XVIII los viajes de descubrimiento habían llegado, obligados por la geografía, a su fin, aparecieron por primera vez comparaciones de culturas, universales y sistemáticas.[47] Fue precisamente este contexto de *deslimitación* y *delimitación* al mismo tiempo el que posibilitó la filosofía de la historia. Bajo el lema de la globalización hoy se reconoce el contexto práctico y global de las acciones y, con él, la historia universal convertida en algo verdadero, es decir, en un *factum* histórico. Esta manera de contemplar la historia universal se ha hecho patente con los viajes espaciales que han invertido la perspectiva y convertido a la tierra en el punto de observación. Con todo esto tam-

47 Este contexto es especialmente claro en la *Histoire de deux Indes*, de Raynal y Diderot.

bién va aparejada la experiencia de la crisis ecológica que ha creado una conciencia de la amenaza global y, con ello, "histórico-universal". Finalmente el cambio de 1998 que superó la división en dos bloques de poder, ha abonado la idea de "un solo mundo" y, con ella, la de la historia universal.

La segunda formación está representada por el *historicismo* que, indudablemente, elevó la reflexión metodológica a un nivel mucho más alto que la filosofía de la historia precedente. Sin embargo, la civilización tecnológica quedó allí muy descuidada, porque si bien es cierto que Droysen, como uno de los pocos historiadores que lo intentaron, hace de la tecnología un tema para colocarla en un mismo contexto junto con las fuerzas morales de la historia, le niega rotundamente toda dimensión normativa y de sentido. Frente a esto, apelo a una vinculación del tema 'civilización tecnológica' de la filosofía de la historia, con la reflexión metodológica del historicismo. Con ello quiero sacar la consecuencia metodológica de poder volver a hablar de *contenidos históricos*, pues es muy de dudar si el limitarse a problemas epistemológicos y formas de representación es realmente tan indispensable para una filosofía de la historia (*Philosophie der Geschichte*) como parece sugerirlo el historicismo incluso en sus expresiones narratológicas tardías. La meta consiste

por ello en una filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*) *pensada metodológicamente* y, al mismo tiempo, *material*.

Con ello estoy a favor de un método teórico paradigmático (*modelltheoretische Methode*). Por 'paradigmas' (*Modelle*) entiendo las circunstancias de transferencia de un modelo (*Vorbild*) a su calco (*Nachbild*), con lo que se producen similitudes estructurales. En esa transferencia no solamente el modelo determina su impronta (*Abbildung*), sino que, *vice versa*, también el calco ejerce, mediante selección, una determinada influencia, de tal manera que, de manera similar a lo que sucede con las metáforas, se puede hablar de un proceso de interacción. Sin embargo, a diferencia de la metáfora, cuya utilización queda abierta, la transferencia de características (*Merkmaltransfer*), en el caso del paradigma, representa un procedimiento regulado. Se trata de ideas ya trabajadas teóricamente, muchas veces incluso ya sistematizadas en alguna ciencia en particular, que son transferidas a otros ámbitos objetivos.[48]

Los paradigmas más conocidos de la filosofía de la historia describen la forma en que transcurren los proce-

48 Llamo 'paradigma' (*Modell*) no sólo a ciertos tipos de la filosofía de la historia, sino que elijo un concepto de pardigma especial; véase, en general, Max Black, *Models and Metaphors*, 1962; cf. Johannes Rohbeck, "Vertrag und Gesellschaft", 1995, pp. 31ss.; Rüdiger Zill, "Analogiebildung und Paradigmawechsel", 1999, pp. 125ss.

sos históricos. El esquema geométrico del progreso consiste en una *recta* que asciende de manera más o menos *constante* o en una *flecha hacia arriba* que ha acabado por sustituir la figura del *ciclo*, típica de la Antigüedad y el Renacimiento.[49] Detrás del paradigma del ciclo se oculta una simbología de crecimiento que toma como modelo el nacimiento, la floración y el marchitarse de las plantas o las edades del hombre, niñez, juventud, madurez y vejez.

A diferencia de los paradigmas biomorfos, orientados a las edades de la vida de individuos concretos, puede uno llamar, con Baumgartner, "raciomorfo" al paradigma de progreso, porque en él una razón concebida de manera histórico-universal supera las concecuencias naturales de decadencia y muerte.[50] Este diagnóstico corresponde a la difundida tesis de la "desnaturalización" de la historia. No obstante, amenaza aquí el malentendido de que estos tipos de historia sean manejados como simples alternativas al mismo nivel teórico. Independientemente de que el tránsito de un tipo de paradigma a otro se realiza de manera lenta e indecisa, es sobre todo Kant quien demuestra

49 Esto no excluye que ambos modelos se encuentren todavía hasta finales del siglo XVIII y que incluso posteriormente sigan siendo utilizados. Cf. Jochen Schlobach, *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik*, 1980, pp. 136ss., así como los análisis más recientes de este complejo temático, de Baumgartner, *op. cit.*, pp. 159s.

50 Baumgartner, *op. cit.*, pp. 151ss. Acerca del tema 'razón e historia', véase Andreas Arndt, "Geschichte und Vernunft", 1998, pp. 35ss., quien muestra cómo se lleva a cabo el cambio hacia una historia a partir de la razón.

2893270

cómo precisamente el progreso de la razón puede ser concebido según un paradigma histórico-natural. No es otra la postura de Hegel, quien echa mano de paradigmas organicistas para, por ejemplo, caracterizar el "progreso del pensamiento" en la filosofía.[51] Desde un punto de vista estricto, las concepciones raciomorfas no son, bajo este supuesto, de ninguna manera paradigmas, porque falta el criterio de la transferencia a otro ámbito.

En comparación con el historicismo, la tercera formación, la *posthistoire*, ha convertido la crítica a esta civilización en su tema dominante. Sin embargo, no deja de ser irónico el hecho de que bajo el título de "pérdida de la cultura" salgan, en cambio, a discusión los efectos culturales de las tecnologías modernas. Por una parte, los defensores de la *posthistoire* niegan completamente la capacidad de cultura a la civilización moderna; pero, por otra, describen de manera muy precisa los efectos que, por ejemplo, se derivan de las nuevas técnicas de información y comunicación. De acuerdo con ello, los medios modernos influyen en nuestras percepciones de espacio y tiempo, con lo que, en última instancia, influyen también en nuestra conciencia histórica. Esta contradicción entre negación de la cultura y reconocimiento [de ella] se encuentra fundamentado en el hecho de que se

51 Kant, *op. cit*, A 389; Hegel, *op. cit.*, p. 48.

trata evidentemente de efectos de aquellas tecnologías que no han sido previstos ni planeados por las personas implicadas en ellas. En este hecho fundamental de que frecuentemente no pueda ser hecha responsable de determinados efectos culturales de la tecnología ninguna acción intencional, los críticos de la cultura no ven otra cosa que los orígenes del extrañamiento y la ofensa, es decir, finalmente meras excrecencias de una "in-cultura". Es en este lugar donde quisiera insertar mis reflexiones sobre una reinterpretación de la *posthistoire*.

Si se afirma allí que la civilización tecnológica lleva a la pérdida de historia y de cultura, se puede, por el contrario, demostrar que las tecnologías modernas no sólo, digamos, destruyen la cultura, sino que ellas mismas crean y transforman sus propias culturas. Para ello es necesario descubrir la importancia de las actividades tecnológicas para la comprensión que tienen los hombres del mundo y de sí mismos. Instrumentos, máquinas y sistemas no sólo cumplen funciones tecnológicas: también crean efectos no tecnológicos en la medida en que abren nuevos horizontes para las experiencias espaciales y temporales, para el conocimiento del mundo y el conocimiento de uno mismo, así como para las ideas de finalidad y valor

que se hacen los hombres. Las nuevas tecnologías contienen un superávit cultural no previsto ni planeado.[52]

En la medida en que sea posible probar tal cosa, será, *vice versa*, también posible adjudicar a la civilización tecnológica una función constitutiva de historia. Puesto que la continuidad del desarrollo tecnológico está probado empíricamente y es discursivamente incuestionable, se puede fundamentar su relevancia para la historia bajo el presupuesto de que este proceso alberga potencialidades normativas y reflexivas. Como en tiempos recientes se reconocen ciertos atisbos de una teoría cultural de la tecnología, se ofrece la oportunidad de utilizar los resultados de la nueva filosofía de la tecnología para la reflexión histórico-filosófica.

Así, en el marco de este complejo es pensable una *síntesis* que podría quedar constituida de una *filosofía de la historia* ilustrada, fundamentada de manera teórico-cultural, un *historicismo* ampliado en su contenido por la civilización tecnológica y una *posthistoire* transformada críticamente.

52 Véase Johannes Rohbeck, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, 1993, pp. 201ss.

Bibliografía consultada

Angehrn, Emil, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1991.

_____, "Ursprungsmythos und Geschichtsdenken", en Herta Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt del Meno, 1996.

Arndt, Andreas, "Geschichte und Vernunft", en Christian Iber y Romano Pocai (eds.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Cuxhaven, 1998.

Baudrillard, Jean, *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlín, 1990.

_____, *Der symbolische Tausch und der Tod*, Múnich, 1982.

Baumgartner, Hans Michael, "Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens", en Herta Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt del Meno, 1996.

Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt del Meno, 1986.

Black, Max, *Models and Metaphors*, Nueva York, 1962.

Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt del Meno, 1996.

Brunner, O., W. Conze y R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1975.

Bubner, Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt del Meno, 1984.

Danto, Arthur C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt del Meno, 1974.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, M. Riedel (ed.), Frankfurt del Meno, 1970.

Droysen, Johann Gustav, *Historik*, Peter Leyh (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977.

Ferguson, Adam, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Zwi Batscha y Hans Medick (eds.), Frankfurt del Meno, 1986.

Foucault, Michel, *Von der Subversion des Wissens*, Múnich, 1974.

Fukuyama, Francis "The End of History?", en *The National Interest*, 1989 (Traducción al español como *El fin de la historia y el último hombre*, Bueno Aires, Planeta, 1992).

_____, *Das Ende der Geschichte*, Múnich, 1992.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, 1960. (Traducción al español como *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996).

Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt del Meno, 1985 (Traducido al es-

pañol como *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Madrid, Taurus, 1989).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, t. 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Frankfurt del Meno, 1969ss. (Traducción al español de José Gaos con el título de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974).

Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt del Meno, 1987.

_____ y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt del Meno, 1987.

Kant, Immanuel, *Werke*, t. 11, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht", Wilhelm Weischedel (ed.), Frankfurt del Meno, 1965.

Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt del Meno, 1997.

Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz / Viena, 1986.

Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt del Meno, 1973.

_____, "Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte", en Reinhart Koselleck / Wolf-Dieter Stempel (eds.), *Poetik und Hermeneutik V. Geschichte — Ereignis und Erzählung*, Múnich, 1973.

Nagl-Docekal, Herta, "Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?", en H. N.-D. (ed.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt del Meno, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Múnich/Berlín, 1980.

Ranke, Leopold von, *Weltgeschichte*, Hamburgo, 1928 (Traducción al español como *Pueblos y estados en la historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

Ritter, Joachim, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt del Meno, 1974.

Rohbeck, Johannes, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt del Meno, 1993.

_____, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*, Frankfurt del Meno, 1987.

_____, *Technik – Kultur – Fortschritt. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt del Meno, 2000 (Traducción al español de 2 capítulos: "Tres posturas de la filosofía en torno al 'progreso'", y "Radicalización de la modernidad", en Silvia Pappe (coord.), *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, México, 2004).

_____, "Vertrag und Gesellschaft. Zur Genese und Funktion von Modellen in der Philosophie", en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Technischen Universität Dresden* 44, 1995.

Rüsen, Jörn, *Für eine neue Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1976.

Schulin, E. (ed.), *Universalgeschichte*, Colonia, 1974.

Schlobach, Jochen, *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik*, Múnich, 1980.

Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, en *Gesammelte Schriften*, Aalen, 1977.

Turgot, Anne Robert Jacques, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, Johannes Rohbeck y Lieselotte Steinbrügge (eds.), Frankfurt del Meno, 1990.

White, Hayden, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt del Meno, 1991 (Traducción al español como *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992).

Zill, Rüdiger, "Analogiebildung und Paradigmawechsel. Theorieentwicklung als Modellgeschichte", en *Hegel-Jahrbuch 1998*, Berlín, 1999.

Zilsel, Edgar, *The Social Origins of Modern Science*, Boston, 1997.

Perfil curricular

Johannes Rohbeck

Maestría en Filosofía, Letras alemanas y Sociología en la Universidad Libre de Berlín, 1971; Doctorado en Filosofía y Ciencias Sociales en la Universidad Libre Berlín, 1976; y Habilitación en Filosofía (Filosofía y Ciencias Sociales) en la Universidad Libre Berlín, 1985. Ha sido profesor en varias universidades alemanas y en 1993 fue nombrado profesor titular de Filosofía Práctica y Didáctica de la Filosofía en la Universidad Técnica Dresden. Como profesor invitado, ha colaborado en universidades de Francia, Italia, Estados Unidos, Bari y Mongolia. Es miembro del concilio, y del consejo facultativo de la Universidad Técnica de Dresden, y desde 2000 funge como pro-decano de la facultad de filosofía de la misma institución. Ha coordinado un proyecto de investigación sobre "Ilustración y crítica de la ilustración en la filosofía francesa del siglo XVIII"; es coeditor de los Grundrisses der Geschichte der

Philosophie, Colección siglo XVIII, países romanísticos; miembro de la junta del "Centro para investigación técnica interdisciplinaria" de la Universidad Técnica Dresden. Es miembro fundador de varias comisiones de docencia y didáctica de la filosofía así como de comisiones interdisciplinarios (filosofía, ética y técnica) en distintas universidades. Entre sus publicaciones recientes destacan *Técnica – cultura – Historia. Una rehabilitación de la filosofía de la historia (Frankfurt, 2000); y Filosofía de la historia y crítica cultural. Estudios históricos y sistemáticos* (editor junto con Herta Nagl-Docekal, Darmstadt 2003). En español, se publicó recientemente "Tres posturas de la filosofía en torno al 'progreso'", y "Radicalización de la modernidad", en Silvia Pappe (coord.), *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, México, UAM-Azcapotzalco / CONACyT, 2004.

Índice

Presentación 7
María Luna Argudín y Silvia Pappe

Filosofía de la historia-Historicismo-*Posthistoire*.
Una propuesta de síntesis 11
Johannes Rohbeck

Perfil curricular 59

Cuadernos de debate

1. *Tres Miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur*
   María Antonia González Valerio, Lucía Herrerías Guerra
   María Dolores Illescas, María Luna Argudín

2. *Mujeres y género, construcciones culturales*
   María Herrerías Guerra, Elsa Muñiz, Virginia Ávila García
   Valentina Torres Septién, Silvia Pappe

3. *La tradición retórica en la poética y en la historia*
   Jorge Ruedas de la Serna, María Luna Argudín, Leticia Algaba

4. *Representaciones políticas, cuatro análisis historiográficos*
   Julia Isabel Flores, Saúl Jerónimo Romero, Beatriz Ordóñez
   Jorge Alberto Rivero, Miriam Alfie C.

5. *Articulaciones ambiguas. Construcciones de la subjetividad en la literatura*
   Richard Sperber, Christine Hüttinger, Silvia Pappe

6. *Filosofía de la historia—Historicismo—Posthistoire. Una propuesta de síntesis*
   Johannes Rohbeck

UAM 2893270
D16.8 Rohbeck, Johannes
R6.58 Filosofía de la historia,

2893270

Cuadernos de debate | 6

ISBN 970-31-0308-1

30 AÑOS

...transformando el diálogo por la razón

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA